

EL MAGISTERIO Y LOS FUNDAMENTOS DOCTRINALES DE LA ETICA SEXUAL

JÉRÔME HAMER

I. PLANTEAMIENTO DEL TEMA

Bajo el título un poco ambicioso de esta conferencia, voy a presentarles algunas reflexiones en torno a un documento de la Congregación de la que actualmente soy secretario: la *Declaración sobre ciertas cuestiones de ética sexual*, documento que inicia con las palabras *Persona humana* (= PH) ¹. He enseñado teología durante muchos años y las necesidades de mi cargo me han obligado a abordar diversos tratados, sin embargo, nunca me tocó ocuparme de modo especial de las materias que se suelen agrupar bajo el nombre de teología moral. No me presento, por tanto, a título de “profesional” —ése es el título de ustedes—, sino con otro bien distinto: el de quien, por sus funciones en la Curia romana, ha estado muy atento a las reacciones suscitadas en la opinión mundial por la *Declaración*, y que ha hecho de ella objeto de su meditación ².

* Traducción del original francés.

1. S. C. PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio de quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus*. El texto, que lleva fecha de 29 de diciembre de 1975, no fue hecho público hasta enero de 1976.

2. Disponemos de dos buenos comentarios a este documento. PH. DELHAYE ha publicado el suyo con el título: *A propos de “Persona humana”*, en “Esprit et Vie” (1976), en tres partes: pp. 117-185, 193-204, 225-234. Ha aparecido una edición italiana con el título siguiente: *Sessualità. Prospettive umane e cristiane. Lettura della dichiarazione “Persona humana”* (“Problemi d’oggi”, n. 6), Milan 1976. M. ZALBA, s.j. ha escrito un largo artículo que lleva el mis-

¿Por qué la Declaración Persona Humana?

En primer lugar interesa no equivocarse acerca de la naturaleza de este documento. No es un tratado resumido de ética sexual, ni una carta pastoral dirigida a los fieles. El título indica de inmediato su límite: se trata simplemente de "algunas cuestiones de ética sexual". Más adelante, se dice de forma explícita: "La presente Declaración no pretende tratar de todos los abusos de la facultad sexual ni de todo lo que implica la práctica de la castidad. Tiene por objeto recordar la doctrina de la Iglesia sobre *algunos puntos particulares*, en atención a la urgente necesidad de oponerse a graves errores doctrinales y a conductas aberrantes, ampliamente extendidas" (PH, 6). Por ejemplo, con respecto a las relaciones sexuales antes del matrimonio, la Declaración se ocupa únicamente de quienes "reivindican el derecho a la unión sexual antes del matrimonio, por lo menos cuando una firme intención de casarse y un afecto de alguna manera ya conyugal, en la psicología de los interesados, exigirían una tal culminación, que —dicen— sería connatural" (PH, 7). La Declaración no ignora, por supuesto, que existen a este respecto situaciones más aberrantes: la prostitución venal, las relaciones de una noche de fiesta, o las uniones libres que se hacen y se deshacen a merced de las circunstancias. Sin embargo, ha querido abordar el tema de las relaciones sexuales en el noviazgo, porque la tolerancia doctrinal y pastoral de algunos en este punto, que no reconocen ya el grave desorden moral de tales relaciones, requería una intervención inmediata.

En cuanto al estilo, es el propio para hablar a teólogos y pastores a quienes es comprensible un lenguaje sobrio y un tanto técnico. Si a la Congregación se le hubiese encargado exponer esta materia, en su conjunto, y a jóvenes, se hubiera expresado de muy distinto modo. Pero le incumbía una tarea más urgente: clarificar una situación doctrinal peligrosa. Transmitir esta doctrina en términos más fácilmente comprensibles, habida cuenta de las circunstancias particulares de cada caso, es tarea de los pastores. "Con la condición de que los principios y normas de vida moral reafirmados en la presente Declaración (sean) fielmente respetados y enseñados", pertenece a los Obispos "enseñar a los fieles la doctrina moral relativa a la sexualidad (...). Se ha de profundizar

mo título que el documento, en "Periodica de re morali canonica liturgica" (1977) pp. 75-115.

en la doctrina tradicional, expresarla de una manera adecuada para iluminar las conciencias acerca de las situaciones que han ido surgiendo, y enriquecerla discerniendo cuanto de verdadero y útil puede enseñarse sobre el sentido y valor de la sexualidad humana" (PH, 13). Este expreso llamamiento a los Obispos muestra bien claramente que la Congregación no pretendía sustituirlos en su función.

Ética sexual y teología

La publicación de un documento sobre materia sexual no estuvo motivada por preferencia alguna hacia este ámbito de la vida moral. A veces se afirma que la Iglesia interviene en este campo, pero descuida los problemas sobre la paz, la guerra, las violaciones de los derechos del hombre, la opresión de los pueblos. Tal objeción carece de consistencia. Basta, como prueba, remitir a la impresionante lista de documentos eclesiásticos, desde la apertura del Concilio en 1962 hasta los textos más recientes de Juan Pablo II: sus discursos en México, en enero de 1979, o su primera encíclica *Redemptor Hominis*. La Iglesia interviene cada vez que resulta necesario, aun cuando prevea reacciones negativas.

La ética sexual, por otra parte, no es una disciplina independiente, que se hubiera granjeado un título de autonomía con los trabajos de Sigmund Freud. Es una parte de la teología moral —yo diría incluso de la teología sin más— que no puede reivindicar ninguna exención con respecto a los grandes principios que rigen todos los pasos del *intellectus fidei*. La ética sexual aborda una de las materias que la teología ha de tratar para ser fiel a sí misma, y lo ha de hacer según la única óptica de toda la teología.

Quisiera aprovechar esta afirmación para romper una lanza en favor de la teología *una*: de la unidad de la teología, porque al fragmentarse es incapaz de sobrevivir. Pero la teología sólo recobrará su unidad mediante el retorno a la intuición fundamental del *intellectus fidei*, cuyos grandes maestros en Occidente fueron San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás. La teología es, por naturaleza, "la más unitaria de las ciencias; más aún, la única que supera la separación, natural y a la vez dolorosa para el hombre, entre su conocer y su obrar"³. Las nuevas disciplinas de la "teología espiritual" y la "teología pastoral" han surgido de un ais-

3. M.-D. CHENU, *L'originalité de la morale de saint Thomas*, en *Initiation théologique* (obra colectiva), t. III, Paris 1952, p. 9.

lamiento de contenidos, violento para la verdadera teología, y que en todo caso carece de sentido en la síntesis inigualable de Santo Tomás. Tengo gran respeto por los especialistas, sé que son indispensables, y recurro a ellos siempre que puedo. Pero temo a quienes no saben situar la parte en función del todo y, en su miopía, acaban fatalmente por caer en una fragmentación ruinosa.

II. EL CONTENIDO DOCTRINAL DE LA DECLARACION

Rehabilitar la castidad

Al tratar de la ética sexual no hacemos más que hablar de un capítulo de la teología moral, que a su vez no es sino "la función práctica de la única teología"⁴. Si dispusiésemos de tiempo y condiciones sería muy oportuno escribir un entero tratado de la virtud de la castidad. Permitid que me refiera a la Declaración: en ella se dice ya lo esencial. Las bases escriturísticas de la castidad, "que está incluida en aquella continencia que San Pablo menciona entre los dones del Espíritu Santo" (PH, 11), están expuestas con particular acierto en la Declaración. Recordemos algunas tomadas de San Pablo o de los Evangelios: "Vuestros miembros son templo del Espíritu Santo... Vuestros cuerpos son miembros de Cristo... Que cada uno sepa poseer el cuerpo que le pertenece con santidad y respeto... Quien mira a una mujer para desearla ya ha cometido adulterio en su corazón... En cuanto a la fornicación, a la impureza en todas sus formas, que sus nombres ni siquiera sean pronunciados entre vosotros...".

Hace falta reconocer toda su importancia y todo su prestigio a la castidad, a esta virtud que regula los deseos y goces que van unidos al acto de la generación. Esta virtud atañe a todo hombre sin excepción. "Ella debe calificar a las personas según los diferentes estados de vida: a unos, en la virginidad o en el celibato consagrado, manera eminente de dedicarse más fácilmente a Dios sólo con el corazón indiviso; a otras, de la manera que determina para ellas la ley moral, según sean casadas o célibes" (PH, 11). Vivir la castidad no significa vivir el celibato. El lenguaje corriente, que habla a veces de "estado de castidad", es origen de con-

4. M.-M. LABOURDETTE, *La morale chrétienne et ses sources*, en "Revue thomiste" (1977) p. 640.

fusión. Hay una castidad para el matrimonio como hay otra propia del celibato.

En la vida espiritual la castidad juega un papel de primer orden. No prevalece, por supuesto, sobre las virtudes teologales que nos unen directamente a Dios, pero constituye el clima indispensable para el pleno desarrollo de estas virtudes. San Agustín nos confía que mientras se rindió a las pasiones, le fue imposible alcanzar la verdad. Después de considerar sus flaquezas según las tres formas de la concupiscencia (entre las que, según el autor de las *Confesiones*, la concupiscencia de la carne ocupa el primer lugar), clama: "Tú eres la verdad que preside todas las cosas. Mas yo en mi codicia no quería perderte, pero quería poseerte juntamente con la mentira; (...). Y así te perdí, porque no te dignas ser poseído junto con la mentira"⁵. Se entiende por qué San Gregorio coloca la ceguera del espíritu (*caecitas mentis*) entre las hijas de la lujuria⁶.

La castidad, indispensable para una visión pura de la fe, no es menos necesaria para la unión del hombre con Dios que se realiza por la caridad. "La lujuria es codicia, es lo opuesto a un amor desinteresado, es un deseo egoísta, preocupado ante todo del propio placer y provecho. Poco importa que tal codicia sea compartida por dos dentro del ámbito del matrimonio o fuera de él, con una persona de otro sexo o del mismo, o en actos de una sola persona; en fin, que sea normal o pervertida: Pablo, al igual que Jesús, no se entretiene en esta casuística del egoísmo; se ocupa de poner en guardia a los cristianos para que no se dejen impresionar por... las estadísticas... que nunca han demostrado nada en el ámbito de la fe cristiana"⁷.

Sin embargo, la castidad no se identifica, en modo alguno, con el miedo a los placeres carnales. Tal fobia sólo puede surgir de una neurosis de índole patológica. La castidad implica, por el contrario, pleno reconocimiento de este factor de la vida humana y tiene por misión, precisamente, asegurar su equilibrio y su rectitud moral. La definición que hemos dado de esta virtud —definición clásica por excelencia— regula, modera, armoniza la tendencia espontánea que impulsa al ser humano a la unión de los sexos. La castidad determina también una actitud cristiana y humana, impregnada de mesura, de dominio de sí, que lleva a la persona

5. *Conf.*, lib. X, cap. 41 (PL 32, 807).

6. *Moral.*, lib. XXXI, cap. 45 (PL 76, 621).

7. URS VON BALTHASAR, *Points de repères*, Paris 1973, p. 177 (citado en "La Documentation catholique", 1973, p. 208).

a un pleno desarrollo y la hace estar disponible para el servicio al Señor y a sus hermanos los hombres. Como dice, con expresión muy pertinente, Mons. Escrivá de Balaguer, es “una afirmación gozosa” que consiste en “someter las pasiones a la razón, pero por un motivo alto, por un impulso de Amor”⁸.

“Sexualidad”, un término que hay que precisar

No puedo proseguir este análisis de la castidad sin detenerme en el enfoque que la Declaración da al tema de la sexualidad. Esto nos exige hacer algunas distinciones esenciales para un estudio coherente en esta materia. Las dos primeras frases de *Persona Humana* nos facilitan plantear el tema. “La persona humana según muestra la ciencia contemporánea, está tan profundamente marcada por la sexualidad (*tam penitus affici sexualitate*) que debe considerarse como uno de los factores (*elementis*) que caracterizan principalmente la vida de cada hombre. Del sexo surgen, en efecto, las notas características (*notae peculiares*) que constituyen en hombres o mujeres, así en el plano biológico y psicológico como espiritual, teniendo gran importancia en el desarrollo del individuo hacia su madurez y en su inserción en la sociedad” (PH, 1).

Esta afirmación es clara. El ser humano está necesariamente sexuado y como tal —como hombre o como mujer— ha de cumplir su vocación. La distinción de sexos no se manifiesta sólo a nivel biológico, sino en la psicología de la persona y en su vida espiritual. Hay un temperamento masculino y un temperamento femenino, bien distintos. Esta dualidad se encuentra igualmente en los intereses, en los sentimientos, en los modos de pensar, de actuar, de expresarse... Nuestro patrimonio literario lo atestigua muy bien: abundan escritos claramente masculinos y obras específicamente femeninas. Pero la Declaración va todavía más allá y habla de dualidad de caracteres en el plano espiritual. Los documentos hagiográficos bastan para corroborar esta afirmación. Los santos y santas han alcanzado la santidad, que es única, utilizando los mismos medios para recibir la gracia, pero siguiendo caminos conformes con su modo de ser propio de hombres o de mujeres. Así, la Declaración puede, con pleno derecho, afirmar que el sexo afecta profundamente a la persona humana, ya que impregna hasta el mismo ejercicio de la inteligencia y de la voluntad.

8. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Madrid 1977, n. 177.

Es necesario, ahora, distinguir entre sexualidad en sentido amplio, de la que acabamos de tratar, y la sexualidad genésica. Se entiende por “genésico” lo que sirve a la generación sexual del ser humano. Mientras la sexualidad en el primer sentido está presente en todo el ámbito de la moralidad, en el segundo se refiere a un sector limitado del actuar humano.

Cada persona practica las distintas virtudes como hombre o como mujer: la justicia, la fortaleza, la prudencia, la obediencia, el amor al prójimo en general, para con los padres, entre hermanos y hermanas... La actividad sexual *genésica*, en cambio, concierne sólo a la unión física de ambos sexos y constituye un campo *limitado* en relación directa con la virtud de la castidad⁹.

En una época en la que se tiende a una visión “global” de la sexualidad, es necesario tener presente siempre esta distinción. De otro modo, se corre el grave riesgo de aplicar a la sexualidad en sentido amplio lo que es propio de la sexualidad genésica y de las emociones consiguientes. La consecuencia inmediata sería la erotización de todo el obrar humano.

En cualquier caso, la sexualidad genital tiene el carácter propiamente humano reconocible ya en el plano biológico, en el que se diferencia de los demás vertebrados. Pero cuando la Declaración afirma, en conformidad con el Concilio, que “la índole sexual del hombre y su facultad de engendrar superan admirablemente cuanto existe en los grados inferiores de la vida” (PH, 5; GS, 51), se quiere sugerir mucho más. En el hombre la actividad procreadora no es fruto de un simple impulso: depende de un acto deliberado de la voluntad¹⁰. Por eso, a través de la virtud de la castidad, ha de ser contemplada “a la luz de una visión completa del hombre y de su vocación, no sólo natural y terrestre sino también sobrenatural y eterna” (HV, 7). El hombre es hijo de Dios.

9. En la presente exposición, expresiones como *actividad sexual*, *facultad sexual*, *capacidad sexual*, *relaciones sexuales* ..., han de entenderse en el sentido de sexualidad genérica. Por lo demás, el contexto es suficientemente claro por sí mismo.

10. Por el hecho de que la sexualidad está asumida por una persona, está humanizada o al menos debería estarlo. Toma, entonces, una dimensión racional, voluntaria, responsable. “Eminentemente humana —ya que va de persona a persona con el afecto de la voluntad (*voluntatis affectu*)— abarca el bien de toda la persona y, por tanto, enriquece y valora con una dignidad especial las manifestaciones del cuerpo y del espíritu, y las ennoblece como elementos y señales específicas de la amistad conyugal” (GS, 49, 1).

Sentido y rectitud moral de la sexualidad humana

Después de estas consideraciones generales, la Declaración *Persona Humana* centra su atención en la sola sexualidad genésica de la persona humana. Con este fin, era obligado tratar una serie de temas de moral fundamental —sobre los cuales volveremos— mientras que en el campo que le es propio —el de la ética sexual— se limita a una sola afirmación de fondo, que por lo demás es suficiente para aclarar teológicamente las tres cuestiones particulares que pretende examinar: las relaciones sexuales en el noviazgo, lo homosexualidad y la masturbación.

Esa afirmación, repetida en varios lugares, es la siguiente: “El uso de la función sexual no logra su verdadero sentido y su rectitud moral sino en el matrimonio legítimo” (*Potestatis sexualis usus non accipit veram suam significationem probitatemque moralem, nisi in matrimonio legitimo*) (PH, 5; cf. 7 y 9). Este principio capital, cuya continuidad con la tradición no necesita ser demostrada, constituye una invitación a presentar una doctrina completa de la ética sexual a partir de la reflexión teológica sobre el matrimonio como institución humana y como sacramento.

Por mi parte —siendo más modesta mi intención—, querría detenerme un instante en el análisis de dicha afirmación. En efecto en materia de actividad genésica “la moralidad de la conducta no depende (...) solamente de la sincera intención y de la apreciación de los motivos, sino que debe determinarse según criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos” (*objectivis criteriis, ex personae eiusdemque actuum natura desumptis*) (GS, 51). Según esta afirmación del Concilio, se trata de considerar simultánea e inseparablemente la naturaleza de la persona y la naturaleza de sus actos. Se trata, en efecto, de respetar “el sentido íntegro de la mutua entrega y de la procreación humana en el contexto del amor verdadero” (*integrum sensum mutuae donationis ac humanae procreationis in contextu veri amoris*) (ibid.).

Esta fórmula “personae eiusdemque actuum” es el resultado de una síntesis de las dos tendencias que se habían manifestado entre los Padres Conciliares y los “peritos”. Ahora lo sabemos por la publicación de la *expensio modorum* en las *Acta Synodalia*. Algunos se habían inclinado a hablar solamente de la naturaleza de los actos, con lo cual se corría el riesgo de recibir el reproche de caer en una concepción puramente fisicista del derecho natu-

ral. Otros hubieran querido referirse únicamente a la persona. Esta fórmula podía dar la impresión de subjetivismo, mientras que, por el contrario, lo que se quería resaltar era que la persona, para ser lo que es (*natura*) y para ser digna de la vocación recibida de Dios Creador (*dignitas*), debía someterse a normas objetivas. Por esto se unió la consideración de los actos con la de la persona. La persona no aparece en el plano moral sin traducir en actos sus intenciones y su dignidad. Y a su vez, sus actos no son iguales que en la naturaleza animal, pese a las analogías biológicas. Los actos han de interpretarse en función de la persona consciente de su deber ¹¹.

El estudio de este punto ha continuado durante y después del Concilio, e indujo a Pablo VI a formular algunas precisiones en la encíclica *Humanae Vitae* (1968). "Cualquier acto matrimonial debe quedar abierto (*per se destinatus*) a la transmisión de la vida. Esta doctrina repetidamente expuesta por el Magisterio, está fundada en la inseparable conexión (*nexu indissolubili*), que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: la unión (de las personas) y la procreación (*inter significationem unitatis et significationem procreationis*). Efectivamente, el acto conyugal, por su íntima estructura, a la vez que une profundamente a los esposos, los hace aptos para la generación de nuevas vidas, según las leyes inscritas en el ser mismo del hombre y de la mujer (*secundum leges in ipsa viri et mulieris natura inscriptas*). Salvaguardando ambos aspectos esenciales, unitivo y procreador (*utraque eiusmodi essentialis ratio, unitatis videlicet et procreationis*), el acto conyugal conserva íntegro el sentido de amor mutuo y verdadero y su ordenación a la altísima vocación del hombre a la paternidad" (HV, 11, 12) ¹².

11. Lo expresa bien la frase de la *expensio* cuando explica "ex personae eiusdemque actuum natura desumptis: quibus verbis asseritur etiam actus diiudicandos esse non secundum aspectum merum biologicum, sed quatenus illi ad personam humanam integre et adaequate pertinent" (p. 37, n. 104). A este respecto ver, PH. DELHAYE, "Droit naturel" et théologie morale. Perspectives actuelles, en "Revue Théologique de Louvain" (1975) p. 150.

12. También aquí, como es fácil apreciar, la objetividad moral enraizada en la naturaleza de la persona y de sus actos nos conduce a la trascendencia divina. Los diversos aspectos de la personalidad humana son normativos únicamente si se ve en ellos el sello de la sabiduría de Dios Creador y Redentor. Es el Señor quien ha fijado las condiciones para la dignidad y la moralidad en la unión del hombre y de la mujer, al igual que las de su fecundidad. El mismo Cristo (Mt. 19,8) condenando el divorcio acude a la intención del Creador cuando dice: "Ab initio non fuit sic". San Pablo justificando el

A continuación el texto de la encíclica subraya que el “vínculo indisoluble” establecido por Dios entre la unión y la procreación constituye en verdad una correlación entre ambos significados: “Un acto conyugal impuesto al cónyuge sin considerar su condición actual y sus legítimos deseos, no es un verdadero acto de amor; y contradice, por tanto, una exigencia del recto orden moral en las relaciones entre los esposos. Así, quien reflexiona rectamente deberá también reconocer que un acto de amor recíproco, que pre-juzgue la disponibilidad a transmitir la vida que Dios Creador, según particulares leyes, ha puesto en él, está en contradicción con el designio constitutivo del matrimonio y con la voluntad del Autor de la vida” (HV, 13). El *orden moral* está viciado en uno y otro caso. Para salvaguardarlo, es preciso respetar ambos significados¹³.

Conservar simultáneamente esta doble significación de la actividad genésica sólo resulta posible dentro del matrimonio, y así se explica la afirmación central de la Declaración según la cual el uso de la capacidad genital sólo se entiende y se justifica dentro de ese estado.

Es evidente, que la actividad genésica tiene para los interesados un real valor de comunión intersubjetiva y, en consecuencia, de pleno desarrollo de la persona. Pero hay que recordar que *la actividad genésica misma* comporta otro aspecto esencial, el de la procreación. Es, pues, imposible separar el sentido de unión del de procreación, porque uno y otro se refieren a la misma realidad. Intentar romper este “vínculo indisoluble”, que otorga su característica propia y su legitimidad a la unión intersubjetiva vivida en la relación sexual, significa situarse en una perspectiva desde la que el ejercicio de la capacidad genésica viene como a desvirtuar

matrimonio contra los rigoristas de su época (I Tim. 4, 14) propone dos argumentos: el origen divino de la institución, su uso con un espíritu de acción de gracias, es decir, como un don y una gracia de los que habrá que dar cuenta: “quia omnis creatura Dei bona est, et nihil reliciendum quod cum gratiarum actione percipitur”.

13. Para facilitar el conocimiento de la terminología propia de los documentos estudiados, hemos reproducido en latín algunos de los pasajes más significativos. Es de señalar la frecuencia de los términos *sensus* y *significatio*. Por mi parte, pienso que la idea que predomina en su uso es la de orientación, de meta, en la que me inclino a ver un sinónimo de “finalidad”. Interpretación que me parece confirmada por el hecho de que en HV, 13 se encuentran como unidas ambas palabras: “...tollens, licet solum in parte, *significationem et finem doni*...”.

El Concilio no ha vuelto a utilizar, en sus formulaciones, el vocabulario clásico acerca de la jerarquía de los fines del matrimonio. En ningún sitio ha usado los términos de fin *primario* o fin *secundario*. Sin embargo no ha reprobado esta doctrina, que permanece intacta.

toda relación verdaderamente personal. Sobre todo, implica desconocer el papel propio de la virtud de la caridad, a la que compete establecer los vínculos de unión entre todos los individuos y en todas las circunstancias. “Es falso creer que el amor está ligado de por sí al ejercicio de la capacidad genésica y que su ausencia signifique una disminución o un empobrecimiento”¹⁴.

En el plan de Dios unión y procreación son inseparables. La Biblia ya lo daba a entender en los textos que el Concilio ha recordado tan oportunamente: “El mismo Dios que dijo: ‘no es bueno que el hombre esté sólo’ (Gen. 2,18) y que, en el principio, hizo al ser humano varón y hembra (cf. Mt. 19,4), ha querido comunicarles una peculiar participación en su propia obra creadora; y también bendijo al varón y a la mujer diciendo: ‘creced y multiplicaos’ (Gen. 1,28)” (GS, 50).

Puntos de moral fundamental

Cuanto acabamos de considerar constituye lo esencial del contenido *propio* de la Declaración en cuanto documento sobre temas de ética sexual. El resto, que es muy importante, —pero menos específico—, concierne sobre todo a diversos puntos de la moral fundamental, cuya evocación era indispensable, no sólo para recordar algunos grandes principios de los que la ética sexual no es más que una aplicación, sino también para dar firmeza al contenido *propio* de la Declaración *Persona Humana* frente a quienes se sintieran tentados, en aras de una nueva situación cultural, a rechazar la existencia y el primado del orden moral objetivo.

Haré mención de estos puntos, sin desarrollarlos:

— En la historia de la civilización, muchas condiciones concretas y necesidades de la vida humana han cambiado y cambiarán todavía; pero esta evolución de las costumbres y formas de vida debe mantenerse dentro de los límites que imponen los principios inmutables, fundamentados en los elementos constitutivos y en las relaciones esenciales de toda persona humana, elementos y relaciones que trascienden las contingencias históricas.

— El pecado mortal, que se opone a Dios, no consiste solamente en la resistencia formal y directa al mandamiento de la caridad; existe igualmente en la oposición al auténtico amor, que

14. Cardenal L. J. SUENENS, *Amour et Sexualité aujourd'hui. Lettre pastorale*, en D.C. (1976) p. 687.

está incluida de por sí en cualquier trasgresión deliberada, en materia grave, de cada una de las leyes morales. (Contra una falsa concepción de la opción fundamental).

— En los pecados de orden sexual, por razón de su género y naturaleza, puede suceder más fácilmente que en otros casos que falte la plenitud de un libre consentimiento. No obstante, esta observación no significa en modo alguno que en materia sexual no se cometan pecados mortales¹⁵. Esto supondría poner en tela de juicio el orden moral objetivo.

— Es necesario tener una idea precisa acerca de la contribución que pueden ofrecer, a una pastoral en materia sexual, la psicología y la sociología. Esta última no puede erigirse en criterio de valor moral de los actos humanos¹⁶.

III. EL PAPEL DEL MAGISTERIO EN MATERIA MORAL

Los orígenes de nuestro conocimiento moral

Conviene comentar también el modo en que la Declaración *Persona Humana* (y tantos otros documentos de la Iglesia) trata del punto de partida de nuestro conocimiento moral: "La Revelación divina y, en su orden propio, la sabiduría filosófica (...) manifiestan la existencia de leyes inmutables..." (PH, 4). ¿Cómo hay que entender esto? ¿Se trata de fuentes paralelas suficientes, irreducibles la una a la otra? Si se me permite utilizar la metáfora, ¿se trata como de dos bibliotecas separadas: una compuesta de libros sagrados y documentos de la Tradición; y la otra, de obras filosóficas?

La pregunta es importante. La plantea Santo Tomás ya en las primeras páginas de sus dos grandes obras, la *Summa Theologica* y la *Contra gentiles*¹⁷. No fue una cuestión puramente teórica: en

15. En el mismo contexto, la Declaración recuerda también que "el orden moral de la sexualidad comporta para la vida humana valores tan elevados, que toda violación directa de este orden es objetivamente grave" (PH, 10).

16. Recientemente tuve la oportunidad de proponer algunas consideraciones sobre el servicio que las ciencias humanas pueden proporcionar a la teología: *Deux questions sur la nature et la méthode de la théologie*, en "La Documentation catholique" (1979) pp. 70-73.

17. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1 (texto que comentamos); *Contra gentiles*, lib. I, cap. 4 y 5. Las razones de la *Summa* particularmente desarrolla-

aquella época existía una gran admiración por los filósofos paganos. ¿Podía uno contentarse con la sabiduría filosófica para formar una doctrina sobre la vida moral? ¿La salvación del cristiano era del mismo orden que lo que Sócrates, Platón, Aristóteles, habían podido descubrir como meta de la vida? Santo Tomás, consciente de este problema del obrar moral, plantea sin embargo la pregunta en un contexto más amplio, el de *todo* el saber necesario al hombre para asumir su propio destino: además de las disciplinas filosóficas ¿necesita el hombre otra doctrina? En la *Summa*, el primer *videtur quod non* presenta una objeción seria: “¿Por qué esforzarse hacia lo que excede a la razón humana? ‘No busques lo que está por encima de ti’, nos dice la Escritura. Pero lo asequible a la razón nos lo enseña la filosofía”. Santo Tomás, sin embargo, contesta en su conclusión que es necesario para la salvación humana que haya una doctrina revelada, además de las disciplinas filosóficas que la razón humana puede escudriñar.

Ofrece dos argumentos: el primero se funda en el hecho de que “el hombre está destinado a alcanzar a Dios en tanto que excede a la capacidad de comprensión de nuestro conocimiento”. El segundo refleja simplemente las condiciones concretas en las que se ejerce la búsqueda filosófica de Dios: sin la Revelación “el conocimiento racional de Dios no se habría alcanzado más que por un pequeño número de hombres, después de mucho tiempo y mezclado con muchos errores”.

Estas dos razones, afincadas en la necesidad de proveer a la salvación del hombre, merecen de nuestra parte una atenta consideración. Es el momento de recordar cuanto dijimos sobre la unidad de la teología. El primer artículo de la *Summa* concierne tanto a la Moral como al “dogma”. Lo que nosotros llamamos hoy “moral”, es, para Santo Tomás, el caminar del hombre hacia Dios (*motus rationalis creaturae in Deum*)¹⁸.

La Revelación y la investigación racional

He pensado comenzar por el examen del segundo argumento, donde la Revelación parece asumir el papel de tutor con respecto a la razón. Vamos a referirnos, por un momento, a un pasaje de la *Summa*, en el que Santo Tomás, tratando de la Ley antigua, se

das en el *Contra gentiles*, han pasado a los textos mismos del Vaticano I (DS, 3004-5) y del Vaticano II (DV, 6).

18. Prólogo a la q. 2 de la *Prima pars* de la *Summa*.

pregunta si todos sus preceptos *morales* pertenecen a la ley natural¹⁹. En otras palabras, ¿cuál es la relación de esta última con el Decálogo? Después de haber establecido un paralelismo entre la razón especulativa (por la que no todo es accesible a todos de la misma manera) y la razón práctica, Santo Tomás responde: todos los preceptos morales pertenecen a la ley natural de modo absoluto (*huiusmodi sunt absolute de lege naturae*). Otros, solamente son accesibles a la penetración de los sabios: ciertamente pertenecen a la ley natural, pero para que su conocimiento sea generalizado se requiere la enseñanza (*sunt de lege naturae, ut tamen indigeant disciplina*). Para otros preceptos, finalmente, se precisa una intervención divina a fin de que sean comprendidos por la razón humana (*ad quae iudicanda ratio humana indiget instructione divina*). En la misma medida en que los preceptos morales sobrepasan la evidencia primera e inmediata, postulan una enseñanza que suscite en el hombre su conocimiento: enseñanza que, en última instancia, no puede ser más que la de la Revelación divina. No obstante la ley natural sigue siendo “natural”, aun cuando necesite de esta suprema intervención²⁰.

La fe acude así en ayuda de la razón. “Filosofar bajo el cielo de la fe es ganancia para la razón, que se dirige mejor y más atentamente a su objeto”²¹. Esta afirmación, válida para todo el ámbito del conocimiento racional, merece particular atención en materia moral. Cuanto más se aproxima el conocimiento a la acción, es decir, a las decisiones concretas, con mayor fuerza se hacen sentir los desórdenes consiguientes al pecado original, y más numerosos son los obstáculos en el camino a la búsqueda racional serena y límpida de la verdad. Para convencernos, basta levantar la mirada en torno nuestro. ¿Qué sistemas de pensamiento moral ofrece la filosofía contemporánea? ¿Qué programas concretos termina por imponer a las instituciones sociales y políticas?

La Revelación y el único destino del hombre

Pero hay más. La Revelación —y en su nombre la Iglesia— no mira tan sólo a conseguir que la razón se perfeccione en su co-

19. *Summa theologiae*, I-II, q. 100, a. 1, c.

20. Este texto es difícil de interpretar. Pensamos, sin embargo, que trata aquí (*instructione divina*) de la Revelación-suplencia de que se ocupa en I, q. 1, a. 1.

21. G. COTTIER, *Philosopher sous le ciel de la foi*, en “Nova et vetera” (1978) p. 267.

nocimiento. Si la filosofía moral “quiere reflejar válidamente su objeto debe contemplar al hombre en su condición existencial e histórica concreta; esto es, marcado por el drama del pecado, el don de la gracia y la vocación de hijo de Dios. De este modo, el hombre, aunque herido por el pecado, está llamado a alcanzar un fin que consiste en participar de la misma vida divina, y que por tanto trasciende absolutamente el fin connatural al que de suyo está orientada la naturaleza humana”. Esta consideración nos conduce de nuevo al primero de los argumentos que Santo Tomás ofrece acerca de la necesidad de la Revelación: “el hombre está destinado a alcanzar a Dios en tanto que sobrepasa la capacidad de nuestro entendimiento”. Las diversas corrientes actuales que “convergen hacia una efectiva reducción de la llamada moral cristiana a algo de contenido enteramente natural y humano”²², deberían reconsiderar con seriedad este concreto destino del hombre: sobrenatural, gratuito, imprevisible.

No cabe duda de que compete a la investigación racional ocuparse del análisis del pecado, pero su empeño encuentra bien pronto límites. En la concepción cristiana el pecado no es *solamente* un acto humano malo, sino una realidad que “rebosa de misterio”. “Por supuesto no se trata, como en el caso de la gracia, de una realidad en sí misma sobrenatural; sin embargo lo es por oposición: el pecado se opone directamente a la caridad, a la adhesión al amor de Dios, a su voluntad. Afecta al hombre como un estado de privación de la gracia”²³.

Como el campo del conocimiento moral “engloba toda la vida propiamente humana y cristiana, incluso, y en primer término, la vida teologal”²⁴, para penetrarlo es preciso profesar la fe, según

22. M. M. LABOURDETTE, o. c., p. 627.

23. *Ibid.*

24. M. M. LABOURDETTE, o. c., p. 629.

Se lee también en el mismo artículo: “Ce qu'on appelle Loi naturelle, avant même d'être normativement exprimé dans la conscience, est *inclination*, inclination au bien qu'aucune formulation (...) n'égalerait jamais et qui porte son exigence à toujours plus d'honnêteté, de fidélité, de justice (...). Tout cela est parfaitement respecté en même temps qu'affiné, par la vie chrétienne; or cette vie (...) a aussi sa loi, la Loi nouvelle, mais celle-ci à son tour est essentiellement et d'abord *inclination* intérieure. Elle est la grâce même, inscrite dans les coeurs. Aucune lettre, pas même l'évangile, n'est adéquat à exprimer cette inclination, qui presse au dedans et se fait percevoir aussi comme normative. Par quoi? Par (...) une raison éclairée par la foi, décelant dans l'inclination intérieure des exigences morales (i. e. régulatrices de l'action libre) que la nature ne portait pas: exigences qui ne se réduisent pas au plan de ce qu'on appelle motivations ou intentionnalité, mais atteignent celui de la régulation objective où se constitue l'objet moral” (o. c., p. 628).

exigencias y determinaciones inaccesibles a la sola razón. "Otro tanto hay que decir de una locura tal como la esperanza de ver a Dios, y entrar tras la muerte en comunión con las mismas personas divinas (...). En cuanto a la caridad, ¿dónde se encontrará en el Decálogo, aun llevado a su máximo por las luces de la razón, la exigencia de amar a Dios, no sólo como Padre, sino como el Padre de Nuestro Señor Jesucristo y, por tanto, nuestro, ya que Jesucristo se ha hecho nuestro hermano?"²⁵.

Si Santo Tomás estima indispensable reconocer que existen virtudes morales *infusas*, es porque, a sus ojos, las virtudes infusas se distinguen de las adquiridas no sólo por su origen, sino a la vez por su objeto: "responden a exigencias morales objetivas que la razón no conoce por sí misma y que surgen en el ámbito propio de la vida humana por el hecho de que debe conformarse totalmente a una vocación más alta. Hay como una elevación objetiva de la misma exigencia moral"²⁶.

El Magisterio en su papel de intérprete auténtico de la Revelación

¿No basta este breve inventario para mostrar el papel determinante de la Revelación, tanto en el campo que se atribuye a la teología moral, como en el entero dominio de la teología? Un papel determinante que tiene su origen en la misma misión apostólica (Mt. 28, 19-20): "Id, pues, e instruíd a todas las naciones, bautizándolas (...); enseñándolas a observar todas las cosas que yo os he mandado". Y que debe prolongarse a lo largo de la historia. No solamente queda justificada sino exigida la intervención del Magisterio vivo de la Iglesia, como el único a quien se ha confiado la interpretación auténtica de la palabra de Dios, y cuya autoridad se ejerce en nombre de Jesucristo (cf. DV, 10)²⁷.

No hay moral cristiana sin obediencia a la exhortación formal del apóstol Pablo a Timoteo: "Predica la Palabra, insiste con ocasión y sin ella, reprende, ruega, exhorta con toda paciencia y doctrina" (II Tim. 4,2). La fe que la Iglesia predica ha de regir

El tratado de la nueva Ley, tan luminoso para la totalidad del obrar humano dentro de la economía cristiana (explícitamente desarrollado en la *Summa* de Santo Tomás, cfr. I-II, q. 106-108) ha sido por desgracia descuidado excesivamente por muchos moralistas.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

27. Cfr. PH. DELHAYE, "*Droit naturel et théologie morale...*", p. 161.

necesariamente el pensamiento y la conducta de los hombres (*fidem credendam et moribus applicandam*) (LG, 25).

Más allá de su tarea cotidiana de anunciar el Evangelio, el mismo magisterio es eventualmente llamado, a través de sus organismos competentes, a una labor de discernimiento, de clarificación e interpretación en nombre de Cristo. Una labor que realiza en diverso modo, según se trate de anunciar los misterios de la fe, que razón alguna podría jamás alcanzar, o de confirmar a la inteligencia humana en su propia búsqueda de Dios, mediante la eficaz protección de la Revelación; pero que siempre está inspirada por el afán de salvación, pues la Iglesia es responsable del hombre.

IV. LA ANTROPOLOGIA CRISTIANA, FUNDAMENTO DE TODA ETICA

Una antropología fundada sobre la Creación y la Redención

Llegado a este punto de mi exposición, quisiera citar unas palabras de Juan Pablo II, en Puebla, que compendian certeramente la idea que se ha desarrollado a lo largo de esta conferencia: "La Iglesia posee, gracias al Evangelio, la verdad sobre el hombre. Esta se encuentra en una antropología que la Iglesia no cesa de profundizar y de comunicar. La afirmación primordial de esta antropología es la del hombre como imagen de Dios..."²⁸.

Al igual que la totalidad de la moral cristiana, la ética sexual se funda en una antropología que depende, a la vez inseparablemente, de la Creación y la Redención.

Creado a imagen de Dios, el hombre es capaz de conocer y amar a su Creador. No fue creado como un solitario. Dios dijo: "Voy a hacerle una ayuda proporcionada a él" (Gen. 2,18). "Y los creó varón y hembra" (Gen. 1,27). Después miró cuanto había hecho y vio: "que era muy bueno" (Gen. 1,31).

Aquí interviene el pecado. Es importante insistir, en este punto, si queremos mantener una idea precisa de lo que el hombre es y no ceder a las falacias de un optimismo sin fundamento. El hom-

28. *Discours pour l'ouverture des travaux de la III^e Conférence de l'épiscopat latino-américain* (à Puebla), I, 9, en "La Documentation catholique" (1979) p. 168.

bre ha roto el orden establecido por Dios. "En el propio inicio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de El. Conocieron a Dios, pero no le glorificaron como a Dios (...) sino que oscurecieron su estúpido corazón y prefirieron servir a la criatura antes que al Creador. Cuanto la Revelación divina nos dice coincide con la experiencia. El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males que no pueden tener origen en su Santo Creador" (GS, 13).

La narración de la caída en el Génesis lo pone claramente de manifiesto cuando habla de las relaciones mutuas entre el hombre y la mujer. Después de la trasgresión del mandato del Señor, la desnudez de la que no se avergonzaban en el Edén (Gen. 2,25) dejó paso a la desazón y a la ambigüedad: "Abriéronse los ojos de ambos y vieron que estaban desnudos" (Gen. 3,7). A partir de este momento sus relaciones personales quedaron marcadas por una profunda herida. La decadencia moral que siguió a la caída afecta indudablemente a toda la vida humana, pero entre las numerosas miserias de la humanidad la narración bíblica quiso poner particularmente en evidencia esta debilidad.

El optimismo humano se fundará desde entonces en la persona y la obra del Nuevo Adán. En Jesucristo descubrimos de nuevo la Creación, una creación restaurada y elevada a una nueva dignidad. Desde ahora "todo es muy bueno" en Cristo. "El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado" (GS, 22,1), por el cual el hombre se descubre a sí mismo y encuentra la grandeza de su vocación.

Un optimismo en modo alguno ilusorio porque Jesús nos ha redimido. "Cordero inocente, con la entrega libérrima de su sangre nos mereció la vida. En El Dios nos reconcilió consigo y con nosotros (...) Padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus pasos y, además, abrió un camino nuevo..." (GS, 22,3).

Una antropología vivida

Esto pone de manifiesto la necesidad de una antropología vivida. No pensada para proporcionar tema a brillantes exposiciones acerca de la condición humana; sino que constituya un camino, mejor dicho un caminar tras los pasos de alguien: "Cristo padeció por vosotros, dándoos ejemplo para que sigáis sus pisadas" (I Pet. 2,21); "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y cargue con su cruz y sígame" (Mc. 16,24).

Cristo no se limita a enseñar el camino. El mero indicar un camino, y un camino abrupto —tal es el itinerario cristiano—, corre más bien el riesgo de desanimar. ¡Cuántos acusan de frialdad inhumana a las normas morales cristianas, rechazándolas como irreales! Según el rasero del hombre abandonado a sus solas fuerzas efectivamente lo parecen. Pero aquí interviene el misterio de nuestra filiación divina. Cristo nos otorga por su gracia “la libertad de cumplir la voluntad de Dios y de vivir nuestro destino de libres hijos de Dios”²⁹. Desde esta perspectiva, el itinerario cristiano no parece inaccesible, sino que por el contrario se muestra como una útil indicación del camino que hemos de recorrer, ya que quien nos precede nos confiere también la fortaleza para seguirle.

En otras palabras, hablar de moral cristiana y, en concreto, de la ética sexual exige hacerlo dentro de un concreto programa de vida. Esta es precisamente la postura de la Declaración que aquí comentamos (PH, 12).

La victoria de Jesús sobre el pecado es completa y definitiva. No obstante, sólo se manifestará con plenitud en el momento de la segunda venida. Por eso, aun en el hombre liberado por la gracia de Cristo, permanece la concupiscencia que proviene del pecado original. Además, si bien la Resurrección del Señor consagra la derrota de Satanás, el combate sólo tendrá fin con el último acto de la historia de la salvación. Por eso, en el estado actual, el mundo es y permanece como una realidad ambigua.

El programa de vida del cristiano, que nace en su totalidad del amor a Dios y a los demás, ha de tener en cuenta esta situación concreta. El que quiere seguir a Cristo no puede someterse a los imperativos de la sociedad; ha de procurar no conformarse con este siglo (Rom. 12,2). Encontrará el ejemplo oportuno entre los que le han precedido en seguir los pasos de Jesús, es decir, entre los Santos. Por mi parte, espero que florezca de nuevo la hagiografía cristiana. Es hoy una urgente necesidad.

La austeridad es necesaria para el cristiano: comprende la disciplina de los sentidos y del espíritu, la moderación en los placeres y en el uso de los bienes. Este desprendimiento del mundo, que no excluye el uso de las cosas según la caridad fraterna, debe ser profundo. El cristiano debe gozar del mundo como si no gozase de él (I Cor. 7,29 y ss.).

29. URS VON BALTHASAR, *Neuf thèses pour une éthique chrétienne*, en “La Documentation catholique” (1975) p. 258.

La oración y el recurso a los sacramentos —especialmente a la eucaristía y a la penitencia— constituyen un constante llamamiento a la intervención de Dios, a la gracia. Reconociéndose pecador el cristiano descubre al mismo tiempo la misericordia de Dios. Cuando toma conciencia de no haber aún conquistado su libertad interior, de estar constantemente sometido al impulso de sus tendencias, lejos de abandonarse a la angustia, ha de abrirse a la esperanza sabiendo que la Iglesia tiene para ayudarle todos los recursos de la gracia ³⁰.

* * *

Debía hablaros del Magisterio y de los fundamentos doctrinales de la ética sexual. He intentado hacerlo a partir de un comentario en torno a la Declaración *Persona Humana*, lo que nos ha llevado a ampliar el horizonte hasta entroncar el tema en el conjunto de la ética cristiana. Sobre todo, he tenido la oportunidad de meditar con ustedes sobre el hecho de que toda consideración moral auténtica resulta inseparable de la vida en la Iglesia y de un compromiso personal, que solamente la gracia del Señor hace posible.

30. Cfr. PABLO VI, *Allocution aux "Equipes Notre-Dame"*, 14 y 16, en "La Documentation catholique" (1970) pp. 505-506.